

الجماعة والمجتمع لفرديناند تونيز

بمستم

الدكتور السيد محمد بدرى

أستاذ الاجتماع بجامعة الاسكندرية

منذ عام ١٩١٢ . ولذا فلم يكبد أحد يتوقع - قياساً على الدراسات التى تلقاها - أن يصبح «تونيز» يوماً ما عالم اجتماع ؛ إذ أنه أثناء دراسته كان يجد ميلاً خاصاً لآراء «سبينوزا» و «نيتشه» ، ثم تأثر بعد ذلك بفلسفة «كانت» و «شوبنهاور» و «أفلاطون» و «أرسطو» .

وفى عام ١٨٧٦ تعرف فى برلين على «پاولزن Paulsen» وهو فيلسوف أخلاقى كان له أثر كبير فى تشكيل آرائه . فمن صحبته اقتبس الفكرة التى تقول بأهمية علم النفس كأساس لكل دراسة تتخذ الإنسان موضوعاً لها وسنجد بعد ذلك فى آرائه أن الطبيعة الإنسانية يجب أن ينظر لها أولاً من زاوية «الإرادة» «كما نجد أثر» «پاولزن» فى معالجته للمسائل الأخلاقية ، ومحاولته ربطها بالنشاط الحيوى وبنمو الاستعدادات الشخصية للفرد سواء أكانت موروثاً أم مكتسبة .

غير أن ما يهمنى فى هذا المجال ، بصفة خاصة هو توجيه «پاولزن» لتونيز نحو الفلسفة الاجتماعية ، فقد عين له الطريق التى يسلكها فى أبحاثه حين نصحه بدراسة «هوبز» و «آدم سميث» و «كارل ماركس»

يعتبر فرديناند تونيز ، فى محيط الدراسات الاجتماعية فى ألمانيا رائداً وأستاذاً . إذ نجد الأسس الجوهرية لنظريته عند الغالبية العظمى من علماء الألمان المحدثين . كما أن هذه النظرية أصبحت تدرس وتناقش فى كثير من جامعات العالم ، وعلى الأخص فى هولندا وبلجيكا ، والولايات المتحدة ، واليابان . وفى ألمانيا ذاتها تغلغل تأثير الكتاب الذى نستعرضه فى هذا البحث وهو «الجماعة والمجتمع» ، فى نفوس الجماهير إلى درجة جعلت بعض الحركات السياسية الشعبية تتخذ منه مادة أساسية لبرامجها وخططها التقدمية :

حياته :

ولد تونيز فى ٢٦ يوليو ١٨٥٥ فى «كير شيل أولدنزفورت Kirchspiel Oldenswort» بمقاطعة «شلزونج Schleswig» . وعند ما بدأ فى عام ١٨٧٢ ، دراسته العليا فى الفلسفة فى جامعة ستراسبورج لم يكن فى ألمانيا علم اجتماع بالمعنى الحقيقى لهذه الكلمة . فلم يظهر هناك إلا فى أوائل القرن العشرين حيث بدأ تدريسه فى الجامعات الألمانية

و «رودبرتوس» و «هيوم» و «سبنسر» و «أوجست كونت». واهتم تونيز بهذه الدراسات اهتماماً جعله يحدد طريقه نحو البحوث الاجتماعية عندما أتم دراسته العليا في عام ١٨٧٧.

ويمكن أن نميز في حياة «تونيز» العلمية مرحلتين أساسيتين. وتمتد المرحلة الأولى من عام ١٨٨١ إلى ١٩١٢، ويتخللها عدد من مرات الفشل. فقد بدأ «تونيز» بالتدريس عام ١٨٨١ في جامعة «كيل»، وفي عام ١٨٨٣ لم يكن يستمع إلى دروسه إلا طالب واحد. وحينئذ ترك التدريس وسافر إلى لندن حيث أقام فيها خلال عام ١٨٨٤، وانتهز هذه الفرصة لتتعمق في دراسة «هوبز» و «سبنسر». وعندما عاد إلى ألمانيا في عام ١٨٨٥ استأنف تدريسه بالجامعة ومنى مرة أخرى بالفشل. وفي عام ١٨٨٧ اعتكف في مكان منعزل وأخرج في العام نفسه مؤلفه الرئيسي «الجماعة والمجتمع» Gemeinschaft und Gesellschaft. ولم يصادف الكتاب في بادئ الأمر، من النجاح أكثر مما صادفته محاضراته في الجامعة، بالرغم من أنه يتضمن الأفكار الرئيسية لنظريته الاجتماعية.

وزاده تخففه من أعباء التدريس إمعاناً في البحث والتأليف. وخصصت له إحدى المحلات العلمية باباً يعرض فيه بانتظام آراءه حول الكتب والبحوث التي تظهر في ميدان علم الاجتماع. ومكنت له اتصالاته بمجالات هذه الدراسة في البلاد الأجنبية من أن يصبح عضواً في «المجمع الدولي لعلم الاجتماع بباريس» عام ١٨٩٤. وفي عام ١٨٩٨ حصل بدراسته عن «المصطلحات» الفلسفية من وجهة النظر النفسية الاجتماعية^(١) على جائزة «ولبي» Welby ولكن هذه الدراسة لم تنشر إلا في عام ١٩٠٦.

وقام تونيز برحلة إلى الولايات المتحدة حيث اشترك في عام ١٩٠٢ في أعمال «مؤتمر الفنون والعلوم» ونشر مجموعة من البحوث الاجتماعية نذكر منها: «نمو المسألة الاجتماعية» (١٩٠٧). والعادة Die Sitte (١٩٠٨). ثم ذاعت شهرته بعد المحاضرات والبحوث التي ألقاها في «المؤتمر الدولي للفلسفة» في هيدلبرج. وهكذا نرى كيف أخذ تونيز يشق طريقه خطوة فخطوة نحو النجاح. وهنا نقف برهة لنذكر أن فشله في المرحلة الأولى من حياته العلمية كان يرجع لسببين يعتبر الثاني منهما نتيجة للأول: أما السبب الأول فهو نظر الحكومة البروسية إليه بعين الشك والريبة. فمذ أن نشر كتابه «الجماعة والمجتمع» اعتبره أقطاب السياسة البروسية أحد أتباع ماركس، واعتبروا نظريته مظهراً من مظاهر الفكر الاشتراكي ولم يفهم هؤلاء السياسيون بل بتعبير أصح لم يحاولوا أن يفهموا أن هذا الكتاب يعالج نظرية اجتماعية من الناحية العلمية الخضة. وكان عذرهم في عدم الفهم أن علم الاجتماع لم يكن يدرس بعد في الجامعات الألمانية. أما السبب الثاني للفشل الذي صادفه تونيز في هذه المرحلة، فهو مرتبط بالأول ارتباطاً وثيقاً. ذلك أن جامعات ألمانيا لم تكن تهتم في ذلك الحين إلا بالعلوم السياسية بوصفها أداة للسيطرة البروسية. وكانت المدرسة التاريخية، والفلسفة الهيكلية تقف موقف العداء من كل محاولة لإنشاء نظرية اجتماعية علمية. وبموازرة الحكومة البروسية استطاع علم السياسة أن تكون له الغلبة على الدراسات الاجتماعية الأخرى.

بل إن العلوم الاجتماعية نفسها كانت تقف أحياناً عقبة في سبيل ظهور علم الاجتماع العلمي. إذ كانت تستوحى آراءها من نظريات كونت وآدم سميث وسبنسر. فأدى ذلك إلى تشعب اتجاهاتها وعدم استطاعتها التزام منهج دقيق وتحديد مجالات البحث. فلم يكن من الغريب، في مثل هذه الظروف، أن

(١) Philosophische Terminologie in Psychologisch-Soziologischer ansicht. Berlin, K. Curtius, 1906.

يصادف كتاب « الجماعة والمجتمع » عدم الاكتراث في بادئ الأمر . إذ أن هذا الكتاب قد أخذ على عاتقه وضع أسس النظرية الاجتماعية في صورتها التحليلية الصرفة ، وكان علماء أواخر القرن التاسع عشر في شغل شاغل عن الاهتمام بمثل هذه الدراسة التحليلية ؛ ولذلك لم يجد الكتاب من يهتم به ويقدره حق قدره إلا منذ عام ١٩١٢ .

ومنذ هذا التاريخ تبدأ المرحلة الثانية من حياة نونيز العلمية ، وهي مرحلة تتميز بالخصب والنجاح المتواصل . فأعيد في السنة نفسها طبع كتاب « الجماعة والمجتمع » بعد أن بدأ المفكرون ، في المحيط العلمي ، يكتشفون مراميهِ الحقيقية وما احتواه من أسس نظرية عميقة . وفي عام ١٩١٣ عين أستاذاً ولكنه اضطر لتدريس الاقتصاد من ناحيته النظرية والعملية . إذ بالرغم مما ظهر من أبحاثه وأبحاث زميله « زيميل Simmel » - الذي نشر في عام ١٩٠٨ أبحاثه في أشكال المجتمع - فلم يكن قد أنشئ بعد كرسي لعلم الاجتماع في الجامعات الألمانية . غير أن الدراسات والأبحاث الاجتماعية أخذت تتكون وتنتشر في المحيط الهامشي للجامعة . فتأسست في عام ١٩٠٩ « الجمعية الألمانية لعلم الاجتماع » وانتخب « نونيز » رئيساً لها . وفي عام ١٩١٦ أوقف « نونيز » محاضراته مرة أخرى ليتفرغ تفرغاً تاماً لأبحاثه ، ثم عاد إلى التدريس في عام ١٩٢١ ، وأصبح ما يشغله منذ ذلك الحين هو تحقيق هدفه الرئيسي ؛ ونعني به إرساء قواعد علم الاجتماع العلمي في ألمانيا .

وفي خلال سنوات الحرب أسهم في كتابة عدة مقالات ذات طابع سياسي . نذكر منها : « القيصرية وحلفاؤها » (١٩١٤) - « مكان ألمانيا تحت الشمس » (١٩١٥) - « السياسة العالمية الانجليزية من وجهة نظر إنجلترا » (١٩١٥) - « الدولة الإنجليزية والدولة الألمانية » (١٩١٧) - « الحرب العالمية وحقوق الشعوب »

(١٩١٧) - « مسألة المسئوليات » (١٩١٩) . ومنذ عام ١٩٢٢ بدأ ظهور عدد من مؤلفاته ذات القيمة السوسيولوجية المتفاوتة . فظهر أولاً « نقد الرأي العام »^(١) ، ويعتبر الجزء الأول من مشروع علمي ضخم ظهر منه الجزء الثاني في عام ١٩٣٥ بعنوان « روح العصور الحديثة »^(٢) وظل الجزء الأخير دون إكمال . ومن مؤلفات « نونيز » الأخيرة نذكر مؤلفه الهام الذي ظهر في ثلاثة مجلدات بعنوان « دراسات ومحاولات نقدية في علم الاجتماع »^(٣) وهو مجموعة من المقالات والأبحاث مختلفة تلقي ضوءاً ساطعاً على اتجاهات المؤلف وتعين على فهم نظريته الاجتماعية . وفي عام ١٩٤١ نشر « مقدمة في علم الاجتماع »^(٤) .

وحظي « نونيز » قبل وفاته بالجد ، ونعم بمظاهر التكريم الرسمية والشعبية . وكان أكبر انتصار لجهوده أن شهد دخول علم الاجتماع بصفة رسمية في الجامعات الألمانية . ورأس حتى آخر حياته مؤتمر علم الاجتماع في ألمانيا . وما هي مؤلفاته ونظرياته تدرس الآن في كثير من الجامعات الأجنبية .

وإذا تركنا جانباً القيمة العلمية الأصيلة لمؤلفات « نونيز » من الناحية السوسيولوجية البحتة ، وجدنا أن من العوامل التي اسهمت في نجاح آرائه وذبوعها ، أنها صادفت توافقاً مع الروح الاجتماعية التي ولدها في ألمانيا نمو الصناعة الكبيرة . فنظرية « المجتمع » ، وجدت إلى حد ما صداها في التعارض بين الطبقة الكادحة ورأس المال ، وهو تعارض تحول إلى صراع حاد منذ عام ١٨٤٠ ، وحددت الحكومة البروسية

(١) Kritik der öffentlichen Meinung (١) Springer, Berlin 1922.

(٢) Geist der Neuzeit, Hans Buske. Leipzig, 1935.

(٣) Sociologische Studien und Kritiken. Fischer, Iéna, 1929.

(٤) Einführung in die Soziologie, (٤) Enke, Stuttgart, 1931.

موقفها منه بمحاربتها للاتجاهات الاشتراكية . وحتى بعد أن خفت حدة هذا الصراع فقد وجد جزء من الشعب الألماني في نظريات « تونيز » صدى لآماله ومطامحه . ومما يؤيد ذلك أن « تونيز » نفسه قد أوضح التطبيقات العملية لنظريته ، وعرض بصراحة وشجاعة قضية الطبقات الشعبية ، وانتقد في نزاهة لا يشوبها الحقد أو الكراهية مساوئ الرأسمالية العالمية .

وكان استقبال الجماهير لنظريته عن « الجماعة Communauté » أشد حماسة وقوة ، لأنها وجدت فيها تعبيراً عميقاً عن روح الشعب ومزاجه . وإذا كان « المجتمع » يصور مرحلة التدهور العربي ، فإن « الجماعة » تصور على العكس الحالة الاجتماعية التي يجب الرجوع إليها . ومن هذا التعارض بين الواقعي والمثالي استمدت « حركة الشباب » Die Jugendbewegung القوة التي تغذيها واتسع نطاقها في جميع أنحاء ألمانيا منذ عام ١٩١٩ . وهكذا نرى أنه إلى جانب القيمة العالمية لآراء « تونيز » فإنها قد أفسحت المجال لتغيرات ومعان أيديولوجية ظل المؤلف يحتج ضدها لأنها لا تتفق مع روح البحث العلمي .

نظريته الاجتماعية

كان أرسطو أول من أوضح في العصور القديمة أن الحياة الاجتماعية من جوهر الإنسان ؛ ولخص ذلك في عبارته المشهورة « الإنسان حيوان سياسي » (أو اجتماعي) . وقد نشر الرواقيون بعد ذلك فكرتهم التي تقول إن الإنسان تتحكم فيه غريزتان أساسيتان . الأولى « أنانية » ، والأخرى « غيرية » . وهاتان الغريزتان تندجان اندماجاً كلياً في حياة الإنسان بحيث لا نستطيع أن نفصل أثر إحداهما عن أثر الأخرى . فالإنسان لا يرضى بحياة العزلة حتى ولو تهيأت له جميع أنواع الملذات . وهو حين يحافظ على حياته بدافع من الأنانية يسعى ، في الوقت نفسه ،

للعيش في المجتمع لأن حياة المجتمع من أهم الوسائل لحفظ النوع .

وقد تعاقبت بعد ذلك النظريات والآراء التي تقول بأن علاقة الإنسان بغيره ، وتأثيره في الغير أو تأثره به جزء جوهري من الشخصية الإنسانية ، لا نستطيع إذا أغفلناه أن نفهم الدوافع الأساسية التي تسيطر على نشاط الفرد .

وهناك طائفة من العلماء المحدثين نذكر منها « أوتمار سيان Spann » الألماني ، و« ألفريد إيسبيناس Espinas » الفرنسي ، هؤلاء قد حاولوا تصوير هذه العلاقة على أساس اعتبار المجتمع كائناً عضوياً تتعاون الأعضاء المختلفة فيه (وهم الأفراد) على القيام بأوجه نشاطه . فالفرد إذا نظرنا إليه كعنصر منفصل عن الجسم كله أو عن الكيان الاجتماعي بأكمله ، ظهر لنا بوضوح أنه لا يستطيع أن يكفى نفسه بنفسه . وعلى ذلك فالتأثير المتبادل بين الأفراد ، روحياً كان أم مادياً ، هو المبدأ الخالق الذي تتحقق عن طريقه الشخصية الإنسانية .

والفرق بين « المجتمع الطبيعي » ، و « المجتمع المصطنع » في نظر « سيان » ، وكذلك في نظر « تونيز » — كما سنوضحه بعد قليل — يتركز في أن « المجتمع الطبيعي » أو الجماعة التلقائية تعبر عن وحدة متكاملة ، وتبرز فيها فكرة الاندماج والتعاون التي تتجلى بأجلى معانيها في الكائن العضوي ، وهذه الوحدة المتكاملة هي الشرط الأساسي لظهور القيم الروحية أو إذا شئت فقل إنها تجعل من المجتمع قوة خالقة .

والإنسان بدون اندماجه في هذا الكائن لا يكون إلا إنساناً بالقوة . والمجتمع وحده هو الذي يخرج نشاطه من حيز القوة إلى حيز الفعل ، ويحرك الإمكانيات الكافية فيه نحو تحقيق نموه الروحي .

أما « إيسبيناس » فلم يقتصر على هذه الفكرة ، بل زاد عليها أن الفردية في جميع مراحلها ليست في

الواقع إلا درجة من درجات الحياة الاجتماعية .
فالكائن « الحى » مجتمع من الأعضاء بل إن العضو
« مجتمع من الخلايا » فن غير الطبيعى إذ أن تنظر
إلى الفرد على أنه عضو فى المجتمع الذى يعيش فيه .
والحقيقة التركيبية للعناصر التى يتكون منها الكائن
العضوى ، ليست من طبيعة أخرى تختلف عن الحقيقة
التركيبية للأفراد الذين يتكون منهم المجتمع وليس
المجتمع نفسه إلا كائناً حياً . وعلى ذلك فالشعور
الاجتماعى أو غريزة الاجتماع ليست ؛ فى الواقع ؛
إلا غريزة الحياة نفسها إذ أن الحياة لا تظهر لنا إلا
على شكل تجمعات لعدد من العناصر .

وإذا كان « سبان » و « إسبيناس » قد فسرا
العلاقات الاجتماعية على أنها تعاون تلقائى يشبه التعاون
العضوى الذى يدفع بالكائن الحى إلى النمو والتطور ،
فإن « تونيز » على العكس يفسر هذه العلاقات
بالرجوع إلى الحركات الإرادية للأفراد أنفسهم .
وهو يميز بين شكلين من أشكال الإرادة . الإرادة
العضوية « أو إرادة الحياة » (Wesenwille) والإرادة
العقلية (Kurwille) .

والإرادة الأولى لا تنفصل من النشاط العملى لأنها
تعبر عن الحالة الكاملة لنمو الفرد وتطوره . وهى وثيقة
الصلة بنشاط الجسم ولكنها تتضمن كذلك الفكر ،
أو على الأقل النشاط الفكرى الذى يهدف إلى تأكيد
الكيان العضوى للفرد ، وذلك بمساعدته على التغلب
على الصعوبات التى تثيرها أمامه الطبيعة . وهذه
الإرادة العضوية تتخذ مظاهر ثلاثة رئيسية .

١ - جلب اللذة وابعاد الألم (وهو المظهر الذى
يعبر عن حياة النمو الصرفة (Vie Végétative)

٢ - تكوين العادات النافعة (وهو المظهر الذى
يعبر عن الحياة الحيوانية) .

٣ - تنمية الذاكرة للإفادة بما تعيه فى تقدم
الإنسان (وهذا المظهر هو حلقة الوصل بين الحياة
العضوية والحياة العقلية) .

ويذهب « تونيز » إلى أن هذه الإرادة العضوية
هى مصدر الحاسة الخلقية . لأن الخير ليس إلا نوعاً
من العقل العملى الغرض منه تحقيق الرفاهية للجنس
البشرى .

أما الإرادة العاقلة فإنها تتمثل فى الفكر الخالص
ومن الغريب أن يدعى « تونيز » أنها تهدف إلى غرض
واحد هو سعادة الفرد دون النظر إلى المجموع . ولذلك
فإنها أساس البحث عن مظاهر القوة ، والطمع ،
والطموح . ومكانها خارج نطاق الأخلاق لأنها لا تولد
إلا روح العدا .

هذا التناقض الذى قد يبدو فى فكرة « تونيز »
عن الإرادة العضوية وصلتها بالأخلاق والإرادة
العاقلة وصلتها بالأخلاق ، والإرادة العاقلة وصلتها
بالاخلاقية ، لا يفسره إلا تذكر مذهب « نيتشة » عن
فلسفة القوة . فالإنسان بالغريزة قد يميل إلى الخير
(كما قال روسو) . ولكنه بالدكاء والعقل لا يميل
إلا للسيطرة والغلبة .

كما أن هذه التفرقة بين نوعين من أنواع
الإرادة تذكرنا بما جاء فى فلسفة بركات من تفرقة
بين القلب والعقل ، وبما جاء فى فلسفة برجسون
من تفرقة بين الإنسان الصانع homo faber ،
والإنسان العاقل homo sapiens .

وقد وجد « تونيز » أن المرأة يغلب عندها النوع
الأول من الإرادة . (أى الإرادة العضوية) : ولذا
فإن نشاطها يتميز بتغلب العاطفة . أما الرجل فيغلب
عنده النوع الثانى ، ولذا فهو يحكم العقل غالباً ،
ويحسب للأمور حسابها الدقيق .

على أن أهم فكرة استخرجها « تونيز » من هذا
التضاد بين نوعى الرياضة هى تقسيم أنواع التجمع

إلى قسمين كبيرين : التجمع الطبيعي أو الجماعة (Gemeinschaft) — Communauté ، والمجتمع السياسى (Gesellschaft) — Société .

فالتجمع الطبيعي أو الجماعة أساسها العلاقات العضوية . وهذه العلاقات العضوية تقوم على عواطف طبيعية وتلقائية ، ولذلك يتولد عنها الوثام وحسن المعاشرة . وهى على أنواع ثلاثة :

علاقات الدم (وتتصل بارادة حياة النمو وحفظ النوع) .

وعلاقات المكان (وتتصل بالحياة الحيوانية) .
وعلاقات الروح (أو العلاقات ذات الطابع

المعنوى) وتتصل بارادة الحياة العليا .
ومعنى ذلك أن العلاقات الجماعية التلقائية الأساسية هى : علاقة القرابة ، وعلاقة الجوار ، وعلاقة التعاطف .

والقانون العام الذى يسيطر على التجمع الطبيعي هو فى جوهره قانون الحب .

أما المجتمع السياسى فيقوم ، على العكس ، على علاقات عقلية بين إرادات مفكرة مدبرة . وإذا شئت فقل إنه يقوم على حساب وتدبير للمصالح . والمبدأ الأساسى الذى يسره هو الموازنة الحسابية بين الوسائل والأغراض . ولذلك تنمو فيه وتنتعش أوجه النشاط النفعى كالتبادل والتجارة والصناعة والتكنولوجيا .

ومعنى ذلك أن العلاقات الاجتماعية Sociétaires تقوم فى أصلها على التبادل ، وهذا التبادل قد يتم بين أفراد ليس بينهم أى صلة فى الدم ، ولا يستبعد أن يكونوا أعداء بالطبيعة جمعت بينهم المصلحة .

قانون التملك وقانون التعاقد

ويستخلص « تونيز » من التقسيم السابق لأنواع التجمع ، تقسيميا آخر يقوم على التفرقة بين نوعين من القانون :

(١) قانون التجمع الطبيعى Droit Communautaire ويتميز بفكرة التملك ووضع اليد . وهذا التملك يبدو فى ثلاثة مظاهر أساسية :

١ - تملك الإنسان : ومن أهم مظاهره سلطة الأب المطلقة على أفراد الجماعة (أو الأسرة الكبيرة) ، وسلطة الزوج المطلقة على نسائه .

٢ - تملك الأشياء : : ويظهر فى الاستحواذ على كل أرض بواسطة من يفلحها .

٣ - التملك الروحى : وأساسه سيطرة العقيدة وتسلطها على عقول الأفراد .

(ب) أما قانون المجتمع السياسى فلا يقوم على العواطف والمشاعر ، بل يعتبر الأفراد وحدات مجردة . وهو لا يصاغ فى شكل حكم أو لائحة Statut تصدر من الكبير إلى الصغير ، بل يعبر عن نوع من « التعاقد Contrat » بين الأفراد الذين يتكون منهم المجتمع .

وفكرة الملكية فى المجتمع السياسى لاتتخذ شكل التملك ووضع اليد ، كما كان الحال فى التجمع الطبيعى ، بل تصبح الصلة بين المالك وبين ما يملكه صلة قانونية . وامتلاك الأشياء لا يصبح غاية تقصد لذاتها بل وسيلة لتحقيق أغراض أخرى .

ويبدو لنا أن هذا التمييز بين نموذجين للتنظيم التشريعى ، نموذج « اللائحة "Statut" » ، ونموذج التعاقد Contrat « قد اعتمد إلى حد كبير على التقسيم المائل الذى أورده « السير هنرى من Maine » فى كتابه المشهور « القانون القديم . Ancient Law

فقانون اللائحة يمثل القانون الطبيعى للجماعة العضوية ، وتحدده العلاقات وأنواع الترابط القائمة على الإيرادات العضوية الفردية . وهو — كما قلنا — فى أشكاله المختلفة يقوم على فكرة « التملك Possession » وهو لا يصدر عن الفرد بوصفه

كائناً مجرداً ، بل يعبر عن الإرادة العضوية لمجموعة من الأفراد المرتبطين ، بعضهم مع بعض ، بروابط طبيعية ، ويكونون جماعات قد يضيق نطاقها أو يتسع يطلق عليهما « تونيز » اسم « الكائنات الاجتماعية » ، وأبسطها « الكائن الاجتماعي الباطريكي L'être social patriarcal أو الأسرة وقد يتسع نطاق الأسرة فتنبثق عنها جماعات أكثر تركيباً كالجماعات الإقائمة أو الجماعات الدينية. وتتصل بهذه الأشكال الرئيسية الثلاثة للكائنات الاجتماعية ، ثلاثة أشكال من أشكال القانون :

١ - القانون العائلي .

٢ - القانون العرفي .

٣ - القانون الديني .

هذا مع ملاحظة أن الدين ، في الجماعات العضوية ، يدخل في كل شئ وتنسجم به جميع النظم التشريعية ، وهو الذي يوحى بها ويوجهها .

والقانون العائلي هو التعبير الصريح للإرادة العضوية للكائن الباطريكي . وأول مظاهره الاتحاد الطبيعي بين الرجل والمرأة الذي يقوم على الغريزة الجنسية وعلى إرادة التناسل . ويبدو أن الزواج منذ أصوله البعيدة كان خاضعاً لتنظيم صارم محدد . وكان قانون الجماعة يحمي المرأة - وفقاً لشعائر وقواعد خاصة - طالما أنها لا تنتمي إلى رجل ؛ فالعلاقات الجنسية يحوطها سياج من التنظيم والمحرمات الصارمة "Tabous" ؛ والعلاقات الآثمة بين الأقارب L'Inceste ممنوعة لما تجره من شرور وخراب على الجماعة ولكن بمجرد أن يتم الزواج تصبح المرأة ملكاً للرجل :

وتبدو ظاهرة « التملك » أيضاً في القانون العائلي بالنسبة للأولاد ، وهى هنا مظهر من مظاهر الغريزة الطبيعية التى نجدها أيضاً عند الحيوان ، ونعنى بها

غريزة الأمومة . غير أنها عند الإنسان تغدو شعوراً بالالتزام ؛ وهذا الشعور قد ظهر أولاً في صورة « النظام الأمي Le Matriarcat » حيث ينتمى الطفل إلى أمه ويحمل اسمها ويتبعها من الناحية القانونية . ويحتل في رأى « تونيز » أن يكون هذا الشكل البدائي للقانون العائلي قد نتج عن دور المرأة الرئيسي في الإنسان واستمرار الحياة (١) .

ولم تتأكد السلطة الأبوية و « النظام الأبوي Le Patriarcat » إلا بصورة تدريجية وبعد تغير ظروف حياة الجماعة وتتخذ صورة « التملك » في هذا النظام ، مظهر القوة بعد أن كانت تقدم على الغريزة الطبيعية عند المرأة . إذ يتمتع الرجل ، الذي يغدو « عاهل الأسرة Pater Familias » بسلطان مطلق يعترف به القانون ، ويمتد هذا السلطان لا إلى زوجته أو (زوجاته) فحسب ، بل إلى أبنائه حتى ولو كانوا متزوجين ، وإلى جميع من يظلمهم سقف بيته من خدم وأرقاء وموالى وأسرى حرب .

ولم يبق اليوم في القوانين الحديثة للأحوال الشخصية إلا صوراً باهتة من القانون العائلي القديم مجردة من سماتها العضوية والعاطفية التى كانت تعطيها كل جوهرها في الماضي .

ويتصل القانون العرفي بالقانون العائلي اتصالاً وثيقاً يعبر عن العلاقات الدائمة بين الاشتراك في المكان والاشتراك في الدم . فالأسرة لا تستطيع أن تعيش دون ارتباط بالأرض التى تستغلها وما يتصل بهذا الاستغلال من روابط وعلاقات قانونية . وينشأ عن « تملك » الأرض وعن العمل الذى يتطلبه هذا التملك عادات اجتماعية تكون في مجموعها ما يسمى بالعرف La Coutume وعلى أساس القانون العرفي الذى يعبر

(١) أيدت الدراسات الأنثروبولوجية التى قام بها « باخوفين » وأثبتها في كتابه المشهور « حق المرأة » Das Mutterrecht كثيراً من آراء تونيز حول هذا الموضوع .

مكتوب ولكنه فطرى ؛ لم نتعلمه أو نقرأه ولكن تلقيناه عن الطبيعة واستيقنا من مصادرها .

أما بالنسبة للقانون الدينى فإن « تونيز » يميز بين الإيمان والشعائر . وهو يرى أن الإيمان فى جوهره ذو طابع جماعى واضح ، إذ يعبر عن وحدة الجماعة والتفافها حول مبادئ وأفكار واحدة . وليس التدين فى جملته إلا مجموعة من الأفعال تصدر عن الإيمان .

ويصاحب الدين جميع أشكال ومراسم القانون دون أن يكون بالضرورة أساساً لها . وما ذلك إلا لأن الدين والقانون مظهران من مظاهر الحياة الجماعية أحدهما (وهو القانون) يعبر عن الحياة الواقعية والآخر (وهو الدين) يعبر عن الحياة المثالية . وتبدو هذه العلاقة بوضوح فى القانون العائلى : فالدين يكرس الزواج ويضفى عليه طابع القدسية ، ولكن الزواج ، فى حد ذاته ، نتيجة للغريزة الجنسية التى يكسبها القانون صفة الشرعية . ويتدخل الدين بصفة مستمرة فى كل ما يتصل بالعلاقات العائلية ، فتتسم بطابعه جميع المناسبات كالميلاد والوفاة وتقسيم الميراث ، وهو بذلك يدعم ويرفع من الصفة القانونية لهذه المناسبات .

والصفة البارزة فى القانون الدينى هى ، فى الحقيقة ، قيمته الخلقية . فبينما يتميز فى القانون العقلى - حسب رأى كانت وفيخته - الفصل بين « الحق » و « الواجب » ، وبين « الأخلاقية » و « القانونية » ، نجد أن التطابق كامل بين القانون الدينى والأخلاق . وتفسير ذلك نجده فى الصفات الأساسية لحياة الجماعة العضوية ، وهى التضامن الوثيق والتعاطف الروحى بين الأفراد . فالقانون الذى يؤسس على هذه الصفات يجب أن يكون تعبيراً خالصاً عن إنكار الذات أو الغيرية ، أو بمعنى أشمل عن المحبة . ولذا فإن مبادئ هذا القانون يصعب

عن الإرادة العضوية للجماعة ينظم الأفراد سلوكهم وأعمالهم ومسلك الفرد أو الجماعات الخاصة بإزاء هذا القانون يشبه مسلك الأنسجة والأعضاء بالنسبة للكائن الحى فهم محدودون بالإطار العام الذى يسيطر عليهم . وينظم القانون العرفى حياة الجماعة حتى فى أدق تفاصيلها ، فيحدد مثلاً المساحات التى تزرع صيفاً أو شتاء ، ويحدد أجور الزراع فى الحقول والعمال فى القرى ، وينظم العلاقات بين الملاك مقررأ حق الجوار وحق الشفعة ... الخ

والغاية القصوى لهذا القانون - فى رأى تونيز وكما قرر سير هنرى من قبل - هى حفظ السلام للكائن الاجتماعى الذى يعتبر هذا القانون وسيلته الوحيدة للتنظيم . وهو ينجح فى تحقيق هذه الغاية بقدر ما يقوم فى جوهره على « التوافق » ، أى على الانسجام بين عناصر النظام الطبيعى : ولكى يضمن عدم تعكير صفو هذا الانسجام يحيد القانون العرفى أن تتحول العلاقات الفردية ، « والخدمات المتبادلة ، والمساعدات الودية إلى « واجبات ملزمة » . ويستمد القانون العرفى سلطته من الاحترام الراسخ فى النفوس لتقاليد السلف . فأعضاء الجماعة يحتفظون بالقواعد التى تلقوها عن أجدادهم ، لا لأنهم يؤمنون بفائدتها فحسب ، بل وأيضاً لأن العرف مناسبة فريدة لإظهار تقديسهم وتبجيلهم للسلف الصالح .

وعلى هذا النحو يرى « تونيز » أن القانون العرفى قانون عضوى ينبثق مباشرة من الحياة الجماعية . وهو قانون طبيعى وتلقائى كالقانون العائلى سواء بسواء ؛ لا يصدر عن الإرادة والمعرفة الموضوعية ، بل عن الشعور وعن الإحساس بضرورة إبعاد الشر وجلب الخير . فهو إذن لا يعبر عن « موقف قانونى » بقدر ما يعبر عن « موقف ضميرى » . وينطبق عليه وصف شيشرون ، المشرع الرومانى بأنه « قانون غير

التعبير عنها وترجمتها في صيغ واضحة ومنطقية كما يحدث بالنسبة للقوانين الفعلية في المجتمع السياسي .

* * *

وخلاصة نظرية « تونيز » أن الإنسان يوجد في « جماعة طبيعية » مع أهله بمجرد ولادته إذ يتحد معهم في الخير والشر . ولكنه يدخل بعد ذلك في « المجتمع » كما لو كان يدخل في أرض غريبة . والأسرة هي التعبير العام عن فكرة الجماعة الطبيعية . أما العلاقات الاجتماعية فإنها تتكون تحت شعار « كل يعمل لمصلحته » ؛ ولا يتنازل أى إنسان عن أى شئ لزميله إلا إذا تأكد أنه سيتلقى منه شيئاً مساوياً على الأقل لما تنازل عنه ، وعلى ذلك فإن المجتمع تسود فيه فكرة الحساب المغرض (كما كان يرى هوبز) ، والعلاقات القائمة على وزن الأمور بميزان العقل ؛ على حين أن الجماعة تسود فيها العلاقات القائمة على الغريزة وعلى العاطفة .

وتظهر العلاقات « الجماعية » في شكل العرف ، وبحكمها نطاق الدين . أما العلاقات « الاجتماعية » فإنها تظهر في شكل التجارة والصناعة والعلم .

وقد كان سير التاريخ من الجماعة الطبيعية القائمة على السلطة المطلقة إلى المجتمع السياسى القائم على التعاقد . إذ ساد في العصور الوسطى نظام الاقطاع القائم على التملك والاستحواذ ؛ وكان عصر النهضة بداية التحول نحو الحالة الاجتماعية القائمة على المساواة . أما من حيث التوزيع الجغرافى فإن تونيز يرى أن مجتمعات الغرب تتميز بالمظهر الجماعى communautaire على حين أن مجتمعات الغرب تتميز بالمظهر الاجتماعى sociétaire

ويبدو لنا أن هناك نوعاً من التعسف والتجريد في هذا التقسيم الذى قسمه « تونيز » لأنواع العلاقات الإنسانية . والواقع أن كلا من فكرة « الجماعة » و « المجتمع » كما وصفهما لا تعبر عن حقيقة واقعية .

وتصنيفه على هذا النحو لا يعبر إلا عن « نماذج تقديرية » لا تنطبق إلا انطباقاً جزئياً على المجتمعات الكائنة بالفعل .

وبالرغم من اعتراف تونيز بهذه الحقيقة ، فإنه يؤكد أن لتصنيفه أهمية من الناحية التاريخية ؛ إذ أن التطور الطبيعى للفكر الإنسانى قد أدى إلى طغيان « الإرادة الطبيعية » . ولذلك فإنه لا يسعه إلا أن يقرر (مع الأسف) أن النموذج « الجماعى » يترك مكانه ، في مجتمعاتنا الحديثة للنموذج « الاجتماعى » .

ولقد كان لنظرية تونيز أهمية كبيرة في تاريخ علم الاجتماع بألمانيا ؛ واقتبس كثير من علماء الاجتماع وجهة نظره في التمييز بين الجماعة والمجتمع . ومن هؤلاء « فيركنت Vierkandt ومدرسته . فهذه المدرسة قد أكدت وجود « العاطفة الاجتماعية » أو الغريزة الاجتماعية » وصلتها أساساً لتكوين الجماعة . وإذا كنا نجد في تحليلها لمظهرى الحياة الاجتماعية ، أى الجماعة والمجتمع ميلاً إلى منهج علم النفس ، إلا أننا نلاحظ ، في سهولة مقدار التقدم الذى أحرزته هذه المدرسة ، إذا قارنا ما وصلت إليه من نتائج بما وصل إليه ماك دوجال وتارد وأمثالهما من المتطرفين في التشيع لعلم النفس الفردى . فالفرد هنا يحقق ذاته كاملة عن طريق العلاقات الاجتماعية ، وعلى ذلك فعلم النفس الاجتماعى له مجاله الخاص وهو لا يمكن أن يؤول إلى علم النفس الفردى بالرغم من اتخاذ أسأله . ونحن إذا درسنا الفرد الوحيد ، فلا يمكن أن نجد في هذه الدراسة مايتشابه مع موضوعات البحث في علم النفس الاجتماعى .

كتاب « الجماعة والمجتمع » :

Gemeinschaft und Gesellschaft

يشتمل هذا المؤلف على ثلاثة كتب (أو أقسام) وملحق وموضوع الكتاب الأول هو تحديد المعانى

الأساسية للنظرية وينقسم إلى فصلين كبيرين ، يعالج المؤلف في الفصل الأول نظرية الجماعة ، وفي الفصل الثاني « نظرية المجتمع » . أما الكتاب الثاني فموضوعه « الإرادة المفكرة » ، وهو ينقسم إلى ثلاثة فصول : فصل عن « أشكال الإرادة الإنسانية » ، وفصل ثان عن « التعارض بين شكلى الإرادة » ، وفصل ثالث يشرح المعانى التجريبية لهذا التعارض كما يظهر عند الرجل والمرأة ، وعند الشباب والشيوخ وهكذا ... وينقسم الكتاب الثالث أيضاً إلى ثلاثة فصول وموضوعه « الأسس السسيولوجية للحق الطبيعي » وهو في الفصل الأول يهتم بتحديد بعض المفاهيم كالشخصية والإلزام والتعاقد والتجمع والاتفاق . أما الفصل الثاني فيشرح الصلة بين الطبيعة العضوية والقانون . ويوضح الفصل الثالث كيف تتخذ أشكال الإرادة في المجتمع ، ثم يحدد الصلة بين الكائن الاجتماعى والدولة .

وينتهى المؤلف بملحق يوضح النتائج التطبيقية للبحث ، ومدى ما يمكن التطلع إليه في المستقبل . وسنحاول الآن إعطاء القارئ العربى صورة متكاملة عن هذا الكتاب من خلال النماذج التى اخترناها من أجزاء متفرقة وراعينا فيها أن تكون معبرة أصدق تعبير عن آراء المؤلف وموضحة لدقائق نظريته (١) .

العلاقات بين الإرادات الإنسانية — الجماعة والمجتمع فى التعبير اللغوى :

يشرح المؤلف فى الفصل الأول الفكرة العامة الموجهة لنظريته ويهتم على الخصوص بتحديد معانى المصطلحات الرئيسية التى ترد خلال سرد تفصيلات هذه النظرية فيقول :

(١) اعتمدنا فى هذا العرض على الترجمة الفرنسية التى نشرت بالعنوان التالى :

Communauté et Société, trad. de J. Leif, P.U.F., 1944.

« توجد الإرادات الإنسانية فى علاقات متعددة بين بعضها وبعض . وكل علاقة من هذه العلاقات عبارة عن نشاط متبادل ، بحيث إذا كان النشاط يمارس من جهة فانه يستقبل من جهة أخرى . وهذه النشاطات تبدو لنا كما لو كانت تنزع إما للمحافظة وإما لتدمير الإرادة أو الكائن المقابل ؛ فهى إما أن تكون إيجابية أو سلبية » .

« والنظرية التى أعرضها ، وموضوعات بحثها لا تهتم إلا بالعلاقات ذات التأثيرات الإيجابية المتبادلة . وكل من هذه العلاقات تمثل وحدة فى التعدد ، وتعدداً فى الوحدة . فهى تتألف من متطلبات ، ومسكنات ، وأفعال تذهب وتعود ، وتعد تعبيراً عن الإرادات وعن مدى قوتها .

والجموعة التى تتكون من هذه العلاقات الإيجابية ، بوصفها كائناً أو موضوعاً فاعلاً بطريقة متجانسة فى الداخل أو الخارج ، — هذه المجموعة تسمى « تجمعاً association » .

« والعلاقة نفسها ، ومن ثم التجمع ، يمكن أن تفهم على أنها حياة حقيقية أو عضوية ؛ وحينئذ يكون هذا هو جوهر فكرة الجماعة Gemeinschaft وإما أن تفهم على أنها تصور بالقوة يتحقق بطريقة آلية ، وحينئذ يكون هذا هو مفهوم « المجتمع » Gesellschaft » .

« واستخدام المصطلحات التى اخترناها سيوضح أن أساسها هو الاستعمال المشابه فى اللغة الألمانية ؛ ولكن مما يؤسف له أن الكتابات العلمية ما زالت تستخدمها دون أى تمييز ، بل لأنها قد تخلط عن قصد بين مصطلح وآخر . ولذا يتعين إثبات بعض الملاحظات التمهيدية التى توضح التعارض بين معنى وآخر :

فكل ما يوحى بالثقة والألفة والمعيشة المشتركة يدخل فى نطاق حياة « الجماعة » ، (أو هكذا نحن

وحدة الدم ، والمكان ، والشعور ، والقربة ،
والجوار ، والصدقة :

« نزع جماعة الدم ، كوحدة للوجود ، إلى تأكيد
كيانها عن طريق وحدة المكان ، وتصل إلى ذلك
بتعبير مباشر في المسكن المشترك . ويؤدي هذا بدوره
إلى وحدة الشعور عن طريق النشاط والتنظيم المشترك
في اتجاه واحد ولهدف واحد . ووحدة المكان يمكن
اعتبارها الكل المتناسق للحياة الحيوانية ، على حين
أن وحدة الشعور والتفكير يمكن اعتبارهما الكل
المتناسق للحياة العقلية - وهذه الأخيرة هي إذن -
في علاقاتها مع الأولى - أكثر أنواع الوحدة تحقيقاً
للمصفة الإنسانية وأعلاها درجة .

وكما أن وحدة الدم تفترض ارتباطات تتصل
بالقربة ، فكذلك نجد أن وحدة المكان تفترض
علاقات بالنسبة للتربة والأرض ، ونجد أن وحدة
الشعور تفترض علاقات مشتركة بالأماكن المقدسة ،
وبالآلهة المعبودة . وهذه الأنواع الثلاثة من الوحدة
الجماعية يرتبط بعضها ببعض في المكان وفي الزمان ،
ومن ثم ترتبط في نموها وفي كل من ظواهر الخاصة ،
وكذلك بصفة عامة في تأثيرها على الحضارة الإنسانية
وتاريخها .

وكلما كان هناك أناس يرتبطون بعضهم ببعض
عن طريق إرادتهم العضوية ، ويقوم بينهم اتفاق
متبادل يمكن القول بوجود « جماعة » من هذا النوع
أو ذاك . ونستطيع أن ننظر إلى هذه الأنواع المختلفة
من الجماعات ، الواحدة بعد الأخرى ، من خلال
أسمائها الأصلية المفهومة :

١ - القربة . ٢ - الجوار . ٣ - الصدقة .

والقربة لها البيت كمكان يحسم حقيقتها ؛ ففيه
تكون المعيشة المشتركة تحت سقف واحد ، وفيه
يكون الاستمتاع المشترك بما تملك الأسرة وخاصة

نتصورها) . أما « المجتمع » فيعني ما هو عام ، وهو
الاتصال بالعالم الخارجي . ونحن نجد أنفسنا في
« جماعة » مع ذواتنا منذ الولادة ، ونرتبط معهم
ارتباطاً وثيقاً في السراء والضراء ؛ على حين أننا ندخل
« المجتمع » كما لو كنا ندخل أرضاً غريبة . ونحن
نحذر اليافع ضد « المجتمع السيئ » ، ولكن تعبير
« الجماعة السيئة » يطارق الأذن كما لو كان فيه تناقض .
صحيح أن المشرعين يتكلمون عن « المجتمع العائلي » ،
ولكنهم حينئذ لا يقصدون إلا المفهوم الاجتماعي
 للعلاقة . ولكن « الجماعة العائلية » ، بتأثيراتها اللانهائية
على الروح الإنسانية ، يشعر بها كل واحد ممن ينتمون
إلى هذه الجماعة . وعلى هذا النحو يشعر الخطيبان
أنهما ، بالزواج ، يدخلان في حياة جماعية كاملة
communio totius vitae . أما إذا قلنا إنهما
يدخلان في « حياة مجتمعية » ، فهذا التعبير ينطوي
على تناقض في حدوده .

وتوجد « وحدة جماعية » تتم عن الاشتراك في
اللغة أو العادات أو العقيدة ؛ ولكن يوجد « مجتمع »
للعمل أو للعلوم . ومجتمعات التجارة لها من وجهة
النظر هذه دلالة خاصة ؛ وحتى مع وجود الثقة
والترابط بين أعضائها ، فلا نستطيع مع ذلك أن
نسماها « جماعات » التجارة .

ونستطيع بمعنى عام أن نتكلم عن « جماعة »
تضم الإنسانية كلها ، على النحو الذي تدعو إليه
الكنيسة . ولكن « المجتمع » الإنساني يُفهم على أنه
مجرد تجاوز بين أفراد مستقلين بعضهم عن بعض .
ومجمل القول إن « الجماعة » مفهوم قديم ، أما
« المجتمع » فهو حديث كوجود وإسم . والجماعة هي
المعيشة المشتركة الحقيقية والدائمة ؛ أما المجتمع فإنه
فقط عابر وظاهري . وعلى ذلك نستطيع أن نفهم
الجماعة على أنها كائن حي والمجتمع على أنه تكتل
آلي ومصطنع .

الأغذية المستمدة من مؤن واحدة ، والتي تقسمها الأفراد حول مائدة واحدة . كما أن البيت يمثل وحدة العبادة حيث تقام الشعائر للأسلاف (١) حتى تظل أرواحهم غير المنظورة حامية لأهله وبحيث تكون الرهبة والتقديس المشترك حافظاً أكيداً لحياة عائلية مطمئنة ونشاط مستمر ... ولهذا الأسباب فإن الإنسان السوى يكون عادةً في أتم حالات السعادة وهلدوء النفس عندما يكون محاطاً بأفراد عائلته ؛ إذ أنه يحس حينئذ بأنه في بيته .

والجوار هو الصفة العامة للمعيشة المشتركة في القرية حيث يكون تقارب المساكن وتجاور الحدود في الحقل من عوامل الاتصالات العديدة بين الناس وحيث تؤدي عادة الحياة المشتركة والمعرفة الوثيقة المتبادلة إلى ضرورة الاشتراك في العمل وفي التنظيم والإدارة وإلى الابتهاال إلى آلهة واحدة تمنح الخير والبركة وتدفع البلاء . وإذا كان الشرط الجوهرى لروابط الجوار هو الاشتراك في مكان الإقامة ؛ إلا أن هذه الروابط قد تظل قائمة في حالة البعد وإن كانت بدرجة أقل من روابط القرابة . وفي هذه الحالة تبحث عما يغذيها في بعض الذكريات المشتركة أو الاجتماعات بين الحين والحين .

وتتميز الصداقة عن القرابة والجوار بهوية ظروف العمل وطرق التفكير التي تغدو نتيجة لها . فهي تنشأ من تشابه الحرفة أو الفن ولكن هذه الرابطة يجب أن تتوطد وتتدعم عن طريق محاولات من التقارب واللقاء بين حين وآخر ويحدث هذا داخل نطاق مدينة واحدة . وهكذا نرى أن أصحاب الفن الواحد وكذلك من يشتركون في عقيدة واحدة

(١) يشير المؤلف إلى عبادة الأسلاف في المجتمع اليوناني القديم انظر كتاب فوستيل دى كولانج « المدينة القديمة »

يأنس بعضهم إلى بعض لأنهم يرتبطون برباط واحد أو يشتركون في عمل واحد .

وإذا كانت الحياة المشتركة في المدينة يمكن اعتبارها نوعاً من الجوار ، وكذلك الحياة تحت سقف واحد ما دام يشترك فيها غير الأقارب والخدم ، فإن الصداقة الروحية تشكل على العكس نوعاً من الرباط غير المنظور ، نوعاً من الاتحاد الصوفي يحركه ويغذيه شعور حدسى وإرادة خالقة . والعلاقات بين الأشخاص بوصفهم أصدقاء أو رفاق ليست لها بالضرورة الصفة العضوية التي تجعلها تتأثر بشروط داخلية . فهي أقل ما تكون خضوعاً للغريزة، وشرط العادة أقل ظهوراً فيها مما هو بالنسبة لعلاقات الحوار . فهذه العلاقات (أى علاقات الصداقة) ذات طبيعة عقلية، ولذلك فهي إذا قورنت بعلاقات الجوار نجد أنها تقوم إما على الصداقة أو على الاختيار الحر .

الحياة المنزلية — الدوائر الثلاثة

تتكون الأسرة المنزلية من ثلاث طبقات أو دوائر تتحرك كلها حول مركز واحد . فالطبقة أو الدائرة الداخلية هي أقدم الثلاثة وهي تتألف من الرجل والزوجة أو الزوجات إذا كن يتمتعن بمركز مماثل بالنسبة لبعضهن البعض . وتأتى بعد ذلك الذرية، وأفرادها يكونون دائرة واحدة حتى ولو كان بعضهم متزوجاً أما الدائرة الخارجية فتتكون من الخدم والأتباع، وهؤلاء ولو أنهم في الحقيقة نبات خارجي، إلا أنهم ينتمون إلى الجماعة بقدر ما يندمجون في إرادتها وروحها العامة ، وبقدر ما يشعرون بالارتياح للانئاء إليها والانسحاق في تيارها العام . وهذا الوضع أيضاً ينطبق على النساء اللاتي يأتين إلى أزواجهن من الخارج . وبما أن الأولاد هم ثمرة اتحاد الزوج والزوجة فإنهم يألفون ، بوصفهم ذرية وأتباعاً ، حالة وسطاً بين السلطة والتبعية . وكذلك يمكن القول

إن حالة الخدم قد تشبه حالة الأولاد ، ولكنها تنقلب إلى استرقاق عندما تهان كرامة الإنسان .

وهناك اعتقاد خاطئ راسخ في الأذهان بأن الخدمة مهنية في ذاتها ولذا لها ضد المساواة الإنسانية . والواقع أن أى إنسان يمكن أن يهبط بنفسه أمام إنسان آخر في ظروف متباينة : إما لأنه جبل على العبودية ، أو بسبب الخوف ، أو بالعادة ، أو التأثير بالخرافة ، أو بدافع الحساب المغرض لتحقيق مصلحة ذاتية . وهذا الخضوع يكون أشد وضوحاً كلما ازدادت وقاحة السيد وحشيته وطمعانه ، أو كلما كان جشعه وحبه للاستغلال يدفعانه لامتهان الأشخاص التابعين له . وعلى حين أنه يتعاقد معهم تعاقدًا حرًا إلا أنه يسمح لنفسه بظلمهم وإيلاهم . وإذا كان من يعامل معاملة سيئة يرضى بذلك ، فانه « كماشح الجوخ » (أو المتعلق) ذو طبيعة أقرب إلى طبيعة الرقيق ؛ على حين أن الخادم الذى يتقاسم مع الأسرة أفراحها وآلامها ، ويكون لسيد الأسرة احتراماً كاحترام الابن الناضج ، ويتمتع بثقته كرفيق يستشيره في أموره الخاصة - هذا الخادم يكون ، على العكس ، إنساناً حرًا من الناحية الخلقية ، حتى ولو لم يكن كذلك من الناحية القانونية . وينطوى الوضع القانوني للرقيق على الإجحاف والظلم وذلك لأن القانون يهدف إلى أن يكون ، بل يجب أن يكون معقولا . وهو حين يميز ، على هذا الأساس ، بين « الإنسان » و « الشيء » يتطلب في الواقع الاعتراف بإنسانية الكائن العاقل .

الاقتصاد المنزلى - البيت والمائدة

إن أول شيء يجب الاهتمام به في تنظيم المنزل هو الاقتصاد المنزلى على اعتبار أنه المظهر الذى تبدو فيه الجماعة عاملة ومستمتعة في وحدة متناسقة . والمتعة التى تتكرر دائماً - شبيهة بالتنفس - هى متعة الغذاء . ومن

هنا كان صنع الأغذية وتحضيرها هو أشد الأعمال ضرورة وأكثرها انتظاماً . وتتوزع هذه الأعمال عادة بين الأبناء والأحفاد دون الكبار . وكما أن الغابة والحقل هما المجال الخارجى الطبيعى ، فكذلك يعتبر الموقد (١) وشعلته المتوهجة نواة البيت وجوهره الأساسى إذ أنه المكان الذى يجتمع حوله الرجال والنساء ، والشبان والشيوخ ، السادة والخدم ليستمتعوا سوياً بتناول الوجبة الأساسية ولذلك اتخذ الموقد والمائدة معنى رمزياً : فالموقد يرمز للطاقة الحية للبيت واستمراره في تتابع الأجيال ، والمائدة ترمز لاتحاد أعضاء الأسرة في احتفاظهم وتجديدهم للجسم والروح .

ويمكن القول إن المائدة هى البيت نفسه على اعتبار أن كل فرد في الأسرة يتخذ مكانه منها وتحصل على نصيبه من خيرات الجماعة . وإذا كان الأعضاء يتفرون ويقسمون أنفسهم ليقوموا بالعمل اللازم فانهم هنا (أى حول المائدة) يعاودون التجمع ليقاسموا فيما بينهم ثمار هذا العمل .

ويتعارض التبادل بمعناه الحقيقى مع طبيعة الأسرة وهو لا يوجد إلا خارج القسمة المشتركة للمتعة الأساسية ، وبقدر ما يرغب الأفراد في امتلاك شيء مستقل ؛ وفي هذه الحالة يحققون رغبتهم بتبادل أشياء صنعوها لأنفسهم خارج نطاق النشاط الجماعى ويستطيع البيت ذاته كوحدة - عن طريق رئيسه أو من ينوب عنه - أن يحول الفائض من منتجاته إلى سلع يرى أنها ضرورية عن طريق التبادل . ومثل هذا التبادل لا يمكن تصوره إلا إذا حدث بين أسر تدخل في نطاق جماعة تعتبر نفسها أسرة كبيرة واحدة (كما يحدث في القرية ، وفي المدينة أو بين المدينة والريف في منطقة واحدة) . وحينئذ يتم التبادل في هدوء وسلام

(١) في المجتمع اليونانى القديم كانت الشعلة المقدسة في وسط البيت رمزاً لاستمرار الأسرة ، ولذلك كان يقال « شعلة انطفأت » بمعنى أسرة اندثرت . انظر فوستيل دى كولانج « المدينة القديمة » .

طبيعته وتصرفاته ؛ والأفراد فيه يمكن وصفهم ، حسب تعبير آدم سميث بأن « كل منهم تاجر » . وإمكان العلاقة الاجتماعية لا يفترض شيئاً آخر غير عدد من الأشخاص المجردين ، يكونون قادرين على الإنتاج وبالتالي على بذل الوعود .

والمجتمع من حيث أنه تجمع لعدد من الناس يجب أن يسود بينهم نظام اتفاق من القواعد ، يكون ، بحسب هذا التعريف ، غير محدد بحدود ؛ إذ أنه يستطيع أن يتخطى باستمرار حدوده الحقيقية . أو المحتملة .

وبما أن كل شخص في المجتمع يبحث عن منفعته الخاصة ، ولا يتفق مع الآخرين إلا بالقدر وفي المدة التي يسعون فيها معاً لتحقيق مصلحة واحدة ، فإن علاقة كل شخص بالآخر قبل الاتفاق وخارجه ، وكذلك قبل وخارج أى تعاقداً خاص — هذه العلاقة يمكن تصورها على أنها علاقة عداء بالقوة ، أو حرب كامنة ، وذلك بغض النظر عن اتفاقات الإدارة التي قد تكون بمثابة معاهدات للصلح . فالمشترون والبائعون ، في وجوه نشاطهم المختلفة ، يقف كل منهم لإزاء الآخر كما لو كان يرغب ويحاول أن يعطى أقل ما يمكن من ماله الخاص ، ويحصل على أكثر ما يمكن من مال الغير . كما أن التجار الحقيقيين يجرى كل منهم في حلبة السباق . ويحاول أن يتخطى صاحبه ليكون ترتيبه الأول — إذا أمكن — في الوصول إلى الهدف . ومعنى ذلك أن كلا منهم يحاول أن يدفع الآخر بمنكبه حتى يكبو ، وبذلك تكون خسارة الواحد هي في الوقت نفسه مكسباً . للآخر . وهذه هي « المنافسة العامة » التي تحدث في شتى الميادين ؛ ولكنها أشد ما تكون وضوحاً في ميدان التجارة . وقد وصفها بعضهم للتدليل على ما أطلقوا عليه « حرب الجميع ضد الجميع » ، واعتبروا

وفق مبادئ يظهر عدلها للتفكير السليم ، وتبدو كما لو كانت تعبيراً عن قسمة مشتركة شبيهة بالمتعة المشتركة حول المائدة الخافلة . وسوف نلاحظ أن هذه الحركة البسيطة هي الأصل في فكرة التبادل وفي دورة البضائع . ولكن مظاهر هذه الفكرة قد تغدو بعيدة كل البعد عن الأصل وتبدو تشوهاً لها مما يضطرنا — لكي نفهم التبادل في صورته الحقيقية — إلى تفسيره بالعودة إلى حاجات الأفراد وإراداتهم .

نظرية المجتمع

المجتمع عبارة عن مجموعة من الناس يعيشون بعضهم مع بعض ، ويحتفظون لإزاء بعضهم البعض بعلاقات سلمية (كما هي الحال عند أفراد الجماعة) ، ولكن لا تجمع بينهم أية رابطة عضوية ، بل يظلون دائماً منفصلين عضوياً .

« فبينما يكون الأفراد في الجماعة » مرتبطين بالرغم من انفصالهم ، فهم في المجتمع منفصلون بالرغم مما قد يؤدي إلى ارتباطهم . وعلى ذلك فلا يوجد في المجتمع نشاطات تصدر عن وحدة قبلية *a priori* وبصورة ضرورية بل بعمل كل واحد من أجل نفسه ؛ ويصدر سلوكه عن حالة من التوتر والتحفز بإزاء الآخرين . ومثل هذا السلوك السلبي الطبيعي في المجتمع ؛ فلا يقبل أى شخص أن يقوم بخدمة للآخر ، أو يعطى أى شيء للآخر ، إلا إذا كان ذلك نظير خدمة مقابلة ، أو عطاء يكون على الأقل مساوياً لعطاءه . وقد يكون من الضروري أحياناً أن تكون الخدمة أو العطاء الذى يحصل عليه أكثر فائدة ، في نظره ، من ذلك الذى يقدمه ، وذلك لأن الأمل في الحصول على شيء أحسن هو وحده الذى يدفعه إلى عمل الخير .

والمجتمع المدني هو في الحقيقة مجتمع تبادل Société d'échange يهتم بالاقتصاد السياسى بمعرفة

التي تحمل معناها الحقيقي فجعلها هو الجماعة التي يجمع بينها رباط الدم .

التعارض بين الجنسين

يربط « تونيز » التعارض بين الرجل والمرأة بالشفرة الأساسية التي أقامها بين الإرادة العضوية (أو العاطفية) والإرادة الواعية (أو العقلية) . وقد شرح تفاصيل هذا التعارض في القسم الثالث من الكتاب الثاني الذي خصصه لما سماه « المعاني التجريبية لنظريته » .

وهو يقول : « من الحقائق الشائعة والهامة في الوقت نفسه أن النساء يتحركن في غالب الأحوال مدفوعات بعاطفتهم وأن الرجال يخضعون لما يمليه عليهم العقل وأنهم أكثر ذكاء من النساء فهم وحدهم قادرون على العمليات الحسائية المعقدة وعلى التفكير المجرد وربط الأفكار بعضها ببعض في إحكام وفقاً لقواعد المنطق . والقاعدة العامة هي أن النساء قلما يساكن هذا المسلك . ومعنى ذلك أنه ينقصهن التعبير الجوهرى عن الإرادة الواعية » .

على أنه ليس بصحيح أن الرجال يلجأون إلى الإرادة الواعية وحدها عندما يقومون بنوع من النشاط الخاص وأنهم يتخذون موقفاً محايداً إزاء الطبيعة وسيطرون سيطرة تامة عليها . بل كل مافى الأمر أن نشاطهم يتطلب استخدام العقل الواعى أو المفكر . وأن هذا الاستخدام ينمى هذه الملكة لديهم .

وتفسير ذلك أن الأنثى لا عند البشر فحسب بل وكذلك عند الحيوانات الثديية تكرر مظم وقتها لرعاية صغارها ؛ أما الذكر فعليه يقع عبء توفير الغذاء والدفاع ضد العدو المهاجم . ووظيفة الهجوم والاعتصاب - ويدخل في ذلك اغتصاب الأنثى ذاتها - تستدعى منه أن يكون حذراً بحسن

هذه الحالة ، هي الحالة الطبيعية العامة التي فُطر عليها الجنس البشرى (١) .

غير أن هذه المنافسة ، تحمل في طياتها ككل أشكال الحرب إمكان نهايتها . إذ يقرر الأعداء ولو بتجشم المصاعب أحياناً ، أن بعض المواقف تقتضى منهم الاتفاق لأن ذلك تحقق مصلحة الجميع ؛ وبذلك يتغاضى كل منهم لصاحبه عن بعض الأمور بل قد يتحدون لتحقيق هدف مشترك (وفي الغالب يكون هذا الاتحاد ضد عدو مشترك) ، وعلى هذا النحو تخف وطأة المنافسة وتتحول إلى تحالف coalition .

« هذه العلاقات التي تقوم على تبادل القيم المادية يحدث ما يناظرها في كل اتفاق اجتماعى يقوم على الكياسة ومراعاة الغير . فتبادل كلمات الثناء وعرض الخدمات التي يبدو فيها أن كل شخص يقدر موقف الآخرين ويضع نفسه في موضعهم مثل هذا الموقف في الحقيقة يخفى وراءه تفكير كل شخص في نفسه ، واهتمامه ، على العكس ، بانتصار وجهة نظره وتحقيق مصالحه الذاتية . ولذلك نرى أن كل واحد ينتظر بل يطلب من الآخر قدراً معادلاً على الأقل لما قدمه إليه من صنوف التودد والحاملة ونراه تبعاً لذلك يزن خدماته بدقة وكذلك تملقه وهداياه الخ... على أساس أن هذه الأشياء ستحدد الغايات المطلوبة .

ولكن القول عموماً إن شروط الحياة الاجتماعية أساسها المقارنة بين خدمات ممكنة أو مقترحة وأن العلاقات بين الأشخاص تتصل بموضوعات حسية أو مادية . أما النشاط المنزه عن الغرض والكلمات الطبية

(١) يشير تونيز هنا إلى نظرية هوبز التي أعلنها في كتابه « التنين » Leviathan وذكر فيها أن حالة الطبيعة ، أى قبل نشأة المجتمع ، هي حالة « حرب الجميع ضد الجميع » Bellum omnium contra omnes . ومن الواضح أن تونيز يعارض هوبز ، إذ يرى ، على العكس أن حالة الحرب أو على الأصح المنافسة لم تظهر إلا بعد ظهور المجتمع .

عموماً أكثر استقبالا وأكثر إحساساً بالإنطباعات التي تفرض نفسها عليها من الخارج . وتفضل الاستمتاع بالمتعة القريبة ، الحاضرة ، المنتظمة عن البحث لبلوغ متعة بعيدة ، مستقبلية ، ونادرة .

وتتحرك إرادة المرأة بدافع الانفعال بازاء التغيرات الملائمة أو المنفرة ؛ وبالتالي فان الإحساس لديها هو واسطة التعبير عن مشاعرها الإيجابية أو السلبية وهذا الإحساس يتكون ويزداد إرهافاً بحيث تكمن فيه المقدرة على التمييز بين الخير والشر ، والجميل والقبيح ؛ وهذا التمييز قد لا ينطبق تمام المطابقة مع معرفة الأشياء والظواهر ، وهي المعرفة الموضوعية . فهذه المعرفة نحصل عليها (بوصفها إدراكاً حسيّاً) عن طريق نشاط العين الفاحصة ، ثم الأذن مع الاستعانة باللمس . أما الإحساس الانفعالي فيعتمد أولاً على حواس الشم والذوق ولا يحتاج إلا للملاحظة عابرة ، وهو ما نجده عند المرأة . ويظهر في جميع التعبيرات المحملة بالمشاعر ، وفي تغيرات المزاج ، وفي الأفكار التي يرحى بها الضمير لا العقل .

ومن طبيعة هذا النشاط الذي يقوم على الإرادة العاطفية أنه يتسم بالصراحة والإخلاص والسذاجة ؛ وهي الصفات المباشرة والانفعالية عند المرأة ، وكذلك عند جميع الرجال الطبيعيين^(١) في كل الظروف . وإلى هذه الصفات يرجع إنتاج العقل والإبداع الذي يصبح بواسطة رقة الشعور وحسن الاختيار والتذوق إنتاجاً فنياً ، حتى ولو كان هذا الإنتاج يحتاج - لكي يخلق أعمالاً عظيمة - إلى القوة العضلية والدكاء ، أو إلى دوافع أنانية تحرك وترفع حافز العمل عند الرجل .

(١) يقصد « تونيز » بكلمة « الطبيعيين » ، الرجال قبل أن تندرجهم حياة المجتمع السياسي .

المراقبة والتركيب ويدرب أكثر حواسه نشاطاً وهي السمع والبصر حتى تصبح من الحدة والإرهاق بحيث تدرك الأشياء البعيدة . ويؤدي ذلك بطبيعة الحال إلى نمو ملكة التنبؤ وإعداد العدة لكل احتمال . وذلك لأن الرجل هو الموجه لكل نشاط يتصل بمواجهة الطبيعة الخارجية . وهذا أمر طبيعي طالما أنه الأقوى والأكثر استعداداً للصراع وكذلك الأكثر تحركاً والأخف حركة وبمقارنتها بالرجل في هذا المجال ، تعتبر المرأة أكثر استكانة وأشد ميلاً للخمول .

وظيفة الرجل كقائد تستلزم منه كذلك أن يعتاد إصدار الحكم بسرعة ، وأن يقرر في حزم ما يجب عمله ، في ظرف ما ، باعتبار أنه التصرف المناسب . فلا يكاد يشعر بخطر قادم حتى يأخذ لكل احتمال عدته ، ويتخذ من علاقات الخطر دعائم لتقليب الأمر على جميع وجوهه ؛ ومن خبرته السابقة بالأخطار المشابهة أساساً لرسم خطط العمل .

وتبرز عند الرجل عموماً ملكة المقارنة . وتتفرع عنها صفات شكلية خاصة : كالقياس ، والوزن ، والحساب بجميع أنواعه وهذه جميعاً تتلخص في تمييز الكميات وعلاقاتها بعضها ببعض .

كما أن أنواع النشاط التي يقوم بها الرجل تستلزم نمو فكرة « العلية » ؛ فعلى أساس هذه الفكرة يقوم كل نشاط علمي .

* * *

ولكن إذا كان الذكاء يُعزى بحسب الأفضلية إلى الرجل ، فهو لا يساوي على كل حال القوة الذهنية في عمومها . وبقدر ما تكون هذه القوة خلاقة وتركيبية فان عقل المرأة هو الذي يبرزها في أجلى معانيها . وتفسير ذلك أنه ، مثلما يتميز تكوين الرجل بسيطرة « الجهاز العضلي » يتميز تكوين الأنثى بسيطرة « الجهاز العصبي » . ففياً يتصل بنشاطها السلبي المتواصل تتحرك المرأة في دائرة ضيقة وهي

وتؤدى هذه الكلمة إلى رأى غريب عن العبقريّة يسرد « تونيز » تفاصيله بقوله : « يبدو لنا على هذا النحو أن نواة العبقريّة ، وأن أحسن ما فى الرجل يرجع إلى ما ورثه عن طريق الأم . ولذلك فإن الرجل العبقريّ يظل فى كثير من صفاته ، ذا طبيعة أنثوية ، فهو ساذج مخلص وديع ، لمّا ح سريع تغلب المزاج ، هادئ أو ميال إلى الكآبة . وهو بعد ذلك حالم ، شارد الذهن ، يعيش كما لو كان تحت تأثير نشوة دائمة يعطى من ذاته للناس بإيمان وثقة .

ونتيجة لكل هذا قد يبدو مثل هذا الإنسان المتحمس - فى نظر الناس العاديين الذين يدبرون أمورهم بعقل بارد - مقهوراً أو مخبولاً ، بل أبلهاً أو سخيلاً ، أو كرجل ثمل بين رجال واعين . وسلوك المرأة عندما تكون أحكامها حرة غير مقيدة بقيود ، لا يختلف كثيراً عما ذكرنا ؛ ولذلك فالرجال العاديون لا يفهمونها وتبدو فى نظرهم سخيفة .

وفي الحقيقة تظهر عند الرجل العبقريّ فى قوة ونماء ، الصفات التى قد تظهر فى شكل ماعند الكائنات المزودة بالقدرة على الكلام . وهو أكثر النماذج اقتراباً من نموذج الرجل الكامل الذى نريد أن نصوره كمثال أعلى . وذلك لأن القوة العضلية والشجاعة تتفاضل بها الحيوانات فيما بينها ؛ أما الطاقة الذهنية أو العبقريّة فيختص بها النوع البشرى ، حتى ولو على سبيل الإمكان لا التحقيق . فالإنسان العبقريّ هو الإنسان الفنان ؛ هو الشكل النامى (أو الزهرة) للإنسان الطبيعى (البسيط والحق) .

وإذا سلكت المرأة وسلك الرجل كل حسب تكوينه : الأولى ككائن طبيعى ، والثانى ككائن مصطنع ، فإن الرجل الذى تسود عنده الإرادة العضوية يكون ، مع ذلك ، ما زال مصطنعاً بالروح الأنثوية ، وهو يتخلص من هذه الروح عن طريق

الإرادة الواعية ، والمفكرة ، وحينئذ فقط يبدو فى صورة الرجولة الخالصة . وقد يميل الشعراء والمفكرون إلى امتداح المجهول فى المرأة ، والعمق الخفى فى كيانها ومشاعرها ، والصفاء فى روحها . وهذا الميل يدل على أننا نحتاج ، فى بعض الأوقات لأن نتذكر كل ما فقدناه عندما أصبحنا نفكر ببرود ، أى عندما أصبحنا نعمل فى ضوء العقل وحده .

ومع ذلك فالطبيعة لا تدمر نفسها ، إلا لتنمى بطريقة جديدة عناصر طاقتها . إذ أن الإنسان يعود إلى لذة التأمل والمحبة اللذين قضى عليهما التدبير والتطلع ، عن طريق أصفى المعارف وأسماها ، وذلك حين تصبح المعرفة فلسفة .

تلخيص

وفى ختام هذا البحث نورد ملخصاً للأفكار الأساسية التى جاءت فى كتاب « الجماعة والمجتمع » ، وقد أثبت هذا التلخيص المؤلف نفسه فى بعض فصول الكتاب :

الفروق بين المرأة والرجل	
المزاج	
عند المرأة	عند الرجل
يتميز باللون العاطفى	يتميز بالنشاط المفرغ
الصفة المميزة	
عند المرأة	عند الرجل
سيطرة الشهور	سيطرة العقل
التفكير	
عند المرأة	عند الرجل
يعتمد على الحدس	يعتمد على المعرفة الموضوعية
الفروق بين الجماعة والمجتمع	
الجماعة	المجتمع
الإرادة العضوية	الإرادة الواعية
الأنثى (أو الذات)	الشخصية
التملك (أو الاستحواذ)	الملكية التعاقدية
الاعتماد على الأرض أو التربة	الاعتماد على المال
سيادة القانون العائلى	سيادة قانون الالتزام